بحوث ودراسات

الحضور السياسي بين النصّين الإسلامي والمسيحي: دراسة نصّيّة مقارنة

نايف نهار الشمّري*

الـمُلخَّص

تتناول هذه الورقة طبيعة الحضور السياسي في كلٍّ من السياقين الإسلامي والمسيحي من خلال النصوص المؤسِّسة، وابتدأت الدراسة بالحديث عن موقف النص المسيحي من السياسة؛ لتصل إلى أنّ نصوص الإنجيل ورسائل بولس الرسول صريحة في نفي علاقة السياسي بالديني، امتداداً للموقف الواضح في الفصل بين مملكتي السماء والأرض. وتؤكّد الدراسة أنّ هذه النصوص الداعية للفصل بين الديني والدنيوي لم تكن مرتهنة لطبيعة السياق السياسي الذي وُلِدت فيه المسيحية، بل هي مقصودة لذاتها. ثم تنتقل الورقة بعد ذلك إلى إثبات الموقف الإسلامي المعاكس للموقف المسيحي؛ إذْ يتضمّن النص الإسلامي حضورًا سياسيًّا واسعًا؛ سواء فيما يتعلّق بالعلاقات الدولية وما تتضمّنه من حرب وسلام، أو على مستوى السياسة الداخلية وما تتضمّنه من مبادئ للحكم، وفي هذا السياق تتعرّض الورقة لبعض النماذج من نصوص القرآن المتضمّنة للموضوعات السياسية. وتختتم الورقة بالحديث عن محاولات نفي العلاقة بين الإسلام والمسيحية بالاستناد إلى نصوص الإسلام نفسه، كنصّ "أنتم أعلم بأمور دنياكم"، وكذلك بالاستناد إلى قياس الإسلام على المسيحية. وقد اعتمدت الدراسة على المنهجين التحليلي والمقارن في بحث النصوص محلّ الدراسة.

الكلمات المفتاحيّة: الإسلام، المسيحيّة، السياسة، النص الديني، النص.

---

* دكتوراة في الصيرفة الإسلامية والعلوم السياسية من الجامعة الإسلامية العالمية، ماليزيا. مدير مركز ابن خلدون للعلوم الإنسانية والاجتماعية في جامعة قطر سابقاً، وأستاذ مشارك في قسم الفقه وأصوله بجامعة قطر. البريد الإلكتروني: n.alshamari@qu.edu.qa، https://orcid.org/0009-0001-7157-5296

تم تسلُّم البحث بتاريخ 21/ 2/ 2024م، وقُبِل للنشر بتاريخ 5/ 11/ 2024م.

للاقتباس: الشمّري، نايف نهار (2025). "الحضور السياسي بين النصين الإسلامي والمسيحي: دراسة نصّيّة مقارنة"، **مجلة الفكر الإسلامي المعاصر (إسلامية المعرفة سابقاً)**، مجلد 31، العدد 110، 11–45. DOI: 10.35632/citj.v31i110.9069

كافة الحقوق محفوظة للمعهد العالمي للفكر الإسلامي © 2025

مقدّمة

تعدُّ العلاقة بين الديني والسياسي من أكثر الموضوعات حيويّةً وجاذبية في حقل الدراسات الدينية والسياسية على حدٍّ سواء؛ وهو أمر يعود بطبيعة الحال إلى أهميّة ومركزيّة طرفي المعادلة في الحياة الإنسانية: الدين، والسياسة. وهذه الورقة تحاول البحث في مدى تحقّق وجود هذه العلاقة في أكثر الأديان انتشارًا: المسيحية، والإسلام، ومن خلال نصوصهما المؤسّسة نفسها؛ فالإشكال الذي تسعى هذه الورقة لمعالجته هو التحقّق في مدى دقّة النسبة الشائعة لعلاقة الديني بالسياسي في السياقين: المسيحي والإسلامي.

ولذلك ارتكزت هذه الورقة على الأسئلة الآتية:

السؤال الأوّل: إلى أيّ مدى تحضر السياسة في النص المسيحي المؤسِّس؟

السؤال الثاني: إلى أيّ مدى تحضر السياسة في النص الإسلامي المؤسِّس؟

السؤال الثالث: ما طبيعة العلاقة بين الديني والسياسي، إذا ثبتت، أهي تاريخيّة، أم منطقيّة؟

تهدف هذه الورقة إلى تحقيق جملة من الأهداف، وهي:

- بيان مدى تحقُّق وجود العلاقة بين السياسة والمسيحية في ضوء نصوصها المؤسِّسة نفسها.
- تبيين مدى تحقُّق وجود العلاقة بين السياسة والإسلام في ضوء نصوصه المؤسِّسة نفسها.
- مناقشة أهم الأطروحات التي تدّعي نفي العلاقة بين الإسلام والسياسة، والأدلّة الشرعية التي حاول أصحاب تلك الأطروحات التمسّك بها.

تكمن أهميّة هذه الورقة في كونها تناقش أحد أهم الموضوعات حيويّةً وجاذبية في حقل الدراسات الدينية والسياسية على حدٍّ سواء؛ وهو طبيعة العلاقة بين الدين والسياسة؛ إذْ إنّها تبحث في مدى تحقُّق وجود هذه العلاقة في أكثر الأديان انتشارًا؛ أعني المسيحية والإسلام؛ وذلك في ضوء نصوصهما المؤسِّسة، بعيدًا عن الجدل الدائر حول هذه العلاقة في ضوء المصادر الثانوية، كما أنّ

الورقة تناقش أهم الأطروحات التي تدّعي نفي العلاقة بين الإسلام والسياسة بدعوى التمسّك بالنصوص الإسلامية ذاتها والمنطق العلمي.

لم يقف الباحث على دراسة حاولت بحث موضوع السياسة في الإسلام والمسيحية في ضوء نصوصها المؤسِّسة، وإن كانت هناك دراسات عديدة تناولت قضايا ترتبط بالعلاقة بين السياسة والمسيحية والإسلام، إلا أنّ تناولها لهذه القضايا من وجهة نظر مختلفة، أو تقتصر على جوانب معيّنة منها، وقد وقف الباحث على بعضها، وفيما يأتي ذكر أهمّها:

أوّلًا. دراسة بعنوان: "التوظيف السياسي لمكانة الحاكم في المسيحية والإسلام" للباحث ناش رضوان؛ وهي منشورة في مجلّة العلوم الإنسانية، مج4، ع2، ص170–177.

وهذه الورقة تتحدّث عن مكانة الحاكم في كلٍّ من الإسلام والمسيحية، واستغلال النصوص الدينية؛ سواء أكانت إسلامية أو مسيحية؛ لتعظيم مكانة الحاكم؛ ومن ثمّ فهي أخصّ من الدراسة الحالية التي تتناول موضوع السياسة عمومًا، وليس مكانة الحاكم فقط، كما أنّ الدراسة الحالية تناقش أهمّ الأطروحات التي تناولت موضوع العلاقة بين السياسة والمسيحية والإسلام، في حين اقتصرت دراسة الباحث ناش على قضيّة الحاكم.

ثانيًا. كتاب بعنوان: "الشعائر بين الدين والسياسة في الإسلام والمسيحية" للكاتب روبير بندكتي؛ وهو منشور من دار مصر المحروسة، عام 2005، ويقع في 276 صفحة، والكتاب يتناول موضوع الشعائر وارتباطها الديني والسياسي في كلٍّ من الإسلام والمسيحية، من الناحية الأنثروبولوجية الثقافية، وليس من الناحية الدينية.

ثالثًا. كتاب بعنوان: "العلاقة بين الدين والسياسة في إفريقيا: دراسة لبعض حركات الإسلام السياسي والأصولية المسيحية" للكاتبة عبير شوقي ذكي؛ وهو منشور من المكتب العربي للمعارف في القاهرة، عام 2015، ويقع في 290 صفحة.

والكتاب يتناول أساسًا موضوع العلاقة بين الدين والسياسة في بعض الدول الأفريقية؛ ومن هنا، فهي دراسة عن واقع الممارسة العملية للسياسة من قبل كلٍّ من الحركات الإسلامية والأصولية المسيحية، وليست عن واقع النصوص الدينية نفسها.

أما منهجية البحث المتبعة في هذا البحث، فقد اعتمد الباحث في تناول موضوع الدراسة على المنهج التحليلي والمقارن؛ إذ وظّف المنهج التحليلي في استثمار النصوص الدينية التي رجع إليها؛ سواء أكانت إسلامية أم مسيحية، في حين وظَّف المنهج المقارن في الوقوف بين موقف كلٍّ من الإسلام والمسيحية من السياسة في ضوء نصوصها المؤسّسة؛ بالإضافة إلى توظيف المنهج النقدي في مناقشة بعض المقولات والأطروحات ذات الصلة بالموضوع.

قسَّم الباحث ورقته على أربعة مباحث أساسية:

المبحث الأول: موقف المسيحية من السياسة. في هذا المبحث تطرّق الباحث إلى النصوص المسيحية التي تبرهن على تبرّؤ النص المسيحي من الحضور السياسي؛ وذلك اعتمادًا على ما ورد في الأناجيل الأربعة ورسائل بولس الرسول لأهل روميّة ولأهل قولسي.

المبحث الثاني: موقف الإسلام من السياسة. تناول هذا المبحث موقف النص الإسلامي من السياسة، وسعى لإثبات الحضور السياسي في النص الإسلامي.

المبحث الثالث: نصوص في نفي السياسة عن الإسلام. تطرّق هذا المبحث للنصوص التي يحتجّ بها بعض نفاة العلاقة بين الإسلام والسياسة، ولا سيّما نص "أنتم أعلم بأمور دنياكم".

المبحث الرابع: نفي السياسة عن الإسلام قياسًا على المسيحية. وتناول هذا المبحث مقاربة عادل ضاهر المنطقية في إثبات خلوّ الإسلام من السياسة بالقياس على المسيحية.

وتضمّنت هذه المباحث بعض العناوين الفرعية التي ستمرّ بالقارئ في ثنايا هذا البحث.

أولًا: موقف المسيحية من السياسة

إنّ الفرضية الأساسية التي ينطلق منها الباحث في هذه الورقة أنّه لا حضورَ سياسيًّا في النص المسيحي المؤسِّس؛ فالمسيحية تعمل في خطٍّ مواز للخطّ السياسي؛ ولإثبات هذه الفرضية سيعود الباحث إلى نصوص الإنجيل نفسه، ورسائل بولس الرسول؛ إذْ نجد أنّ المسيح عليه السلام يقول -في إنجيل متّى-: "فأرسلوا إليه -أي إلى المسيح- تلاميذهم وبعض الهيرودسيّين يقولون له: يا معلّم، نعلم أنَّك صادق، أيجوز أن تُعطى جزيةٌ لقيصر؟ فقال: أروني نقد الجزية. فناولوه ديناراً. فقال لهم: لمن هذه الصورة وهذا الاسم؟ قالوا: للقيصر. فقال لهم: ادفعوا إذن إلى القيصر ما للقيصر وإلى الله ما لله" (إنجيل متّى: 16:22). وفي النسخة الإنجليزية للإنجيل: "أعطِ لقيصر ما لقيصر، وأعطِ لله ما لله" (Matthew: 22:21).

فالمسيح -بحسب هذا النص- يقرّر أنّه لا علاقة للدين بالشأن السياسي الذي ترمز له الضريبة؛ إذْ إنَّ الضريبة تعدُّ "الرمز الخالد للطاعة المدنيّة" على حدّ تعبير جان (توشار، 2010، ص146).

ونجد نصًّا آخر للمسيح صريحًا في مجانفة المسيحية للسلطة، بل لمطلق القوّة، إذْ يقول المسيح: "ما مملكتي من هذا العالم، لو كانت مملكتي من هذا العالم لدافع عنّي أتباعي حتّى لا أسلّم إلى اليهود" (إنجيل يوحنّا: 18: 36).

ونجد المسيح يقول، كذلك: "وسمعتم أنّه قيل: عينٌ بعين وسنّ بسنّ. أمّا أنا فأقول لكم: لا تقاوموا من يسيء إليكم. من لطمك على خدّك الأيمن فحوّل له الآخر، ومن أراد أن يخاصمك ليأخذ ثوبك فاترك له رداءك أيضًا، ومن سخّرك أن تمشي معه ميلاً واحدًا فامش معه ميلين" (إنجيل متّى: 38:10).

وكذلك، نجد في العهد الجديد في رسالة بولس إلى أهل روميّة ما يؤيّد ذلك؛ فهو يقول: "لتخضع كلّ نفس للسلاطين الفائقة؛ لأنّه ليس سلطان إلا من الله، والسلاطين الكائنة هي مرتّبة من الله، حتّى إنَّ ما يقاوم السلطان يقاوم ترتيب الله." ثم يقول متحدّثاً عن السلطان: "إنّه لا يحمل

السيف عبثًا؛ إذ هو خادم الله، منتقمٌ للغضب من الذي يفعل الشرّ؛ لذلك يلزم أن يخضع له؛ ليس بسبب الغضب فقط، بل أيضاً بسبب الضمير" (رسالة القدّيس بولس إلى أهل روميّة: 13: 1-7). ويقول أيضًا: "فإن كنتم قد قمتم مع المسيح، فاطلبوا ما فوق حيث المسيح جالس عن يمين الله، اهتمّوا بما فوق لا بما على الأرض" (الكتاب المقدّس: العهد الجديد، الإصحاح الثالث).

ويعلّق توماس هوبز على نص بولس قائلاً: "هذا ما قيل لمن لهم أسياد غير مؤمنين، وعلى الرغم من ذلك فهم ملزمون بإطاعتهم في كل شيء" (هوبز، 2011، ص484)؛ أي إنّ هذه دعوة لإطاعة السلطة غير المؤمنة، فما بالك السلطة المؤمنة!

وربّما كان أصرح نصوص الإنجيل في الموقف من السياسة هو قول المسيح في إنجيل متّى: "من لطمك على خدّك الأيمن فحوّل له الآخر، ومن أراد أن يخاصمك ليأخذ ثوبك فاترك له رداءك أيضًا، ومن سخّرك أن تمشي معه ميلاً واحدًا فامشِ معه ميلين" (إنجيل متّى: 5:39).

إنّ هذا النص لا يأمر المسيحي بترك السياسة وحدها، بل بترك التدافع كلّيًّا، ولصراحة هذا النص فقد استغرب ابن تيميّة من المسيحيين مخالفتهم هذا النص الصريح، فيقول: "ومن العجب كلّ العجب أن يأسر النصارى قومًا غدرًا وغير غدر ولم يقاتلوهم، والمسيح يقول: من لطمك على خدّك الأيمن فأدر له خدّك الأيسر، ومن أخذ رداءك فأعطه قميصك" (ابن تيميّة، 2019، ص57).

وقبل ابن تيميّة نجد القرافي يستغرب كذلك من مخالفة السلوك المسيحي للإنجيل؛ فيقول واصفًا مسيحيي عصره: "ومع ذلك فهم من أشدّ الناس تكالبًا وحرصًا على القتل والقتال وبسط الأيدي بالأذى في أقطار الأرض؛ بسلب النفوس والأموال مستبيحين لذلك، يعتقدونه من أعظم القربات وأوثق أسباب السعادات، مع تحريم إنجيلهم عليهم ذلك" (القرافي، 2005، ص108).

وممّا يُستأنس به هنا، أنّ أحمد شفيق باشا ألقى محاضرة -قبل مئة وثلاثين عامًا- عن موقف الإسلام من الرقّ، وتعرّض -عرضًا- لموقف المسيحية من الرقّ وأنّها لم تعارض ذلك؛ فقام أحد رجالات الكنيسة -وهو الكونت زالوسكي- ورفض كلام أحمد شفيق، وقال الآتي: "قال مؤسّس

هذه الديانة: أعطِ لقيصر ما لقيصر، وأعطِ لله ما لله. وبناء على ذلك التزمت الكنيسة -التي هي أمينة ومفسّرة لعقائد الإيمان والوصايا الآتية عن طريق الوحي- بأن ترتضي بشرائع الهيئة الاجتماعية المنظّمة لأحوال الناس، كما أنّها ارتضت في كلّ مكان وزمان بالنظامات الحكومية السياسية المتنوّعة؛ من ملوكية، وجمهورية، ومن مطلقة ودستورية" (باشا، 2017، ص91).

في هذا النص يعترف القسّيس بأنّ الديانة المسيحية لا علاقة لها بالسياسة مطلقًا؛ فسواء أكانت الحكومات مستبدّة أم غير مستبدّة، فإنّ هذا الأمر لا يعني الكنيسة في شيء.

نشير -أخيرًا- إلى أنَّ بعض الباحثين يرفض الاستدلال بالنصوص السابقة، وتحديدًا نصّ "دع ما لله لله وما لقيصر لقيصر" على مسيحية مبدأ فصل الدين عن السلطة؛ فقد ذهب بعض الباحثين العرب إلى أنَّ هذا النص لا يدلّ على الفصل بين الديني والسياسي؛ ومن أولئك عزمي بشارة الذي يقول: "من الخطأ الاعتقاد بأنَّ مقولة "أعط ما لقيصر لقيصر وما لله لله" تعني فصل الدين عن الدولة والله عن القيصر، ولا ندري من أين جاء هذا التفسير الرائج؟" (بشارة، 2015، ج2، ص125). وحاول بشارة أن ينسب هذا الفهم إلى العرب والمسلمين والمستشرقين.

ولا يخفى أنّ كلام بشارة تنقصه الدقّة؛ فليس المسلمون والمستشرقون من تفرَّد بهذا الفهم، فقد سبق استدلال توماس هوبز على فراغ الدين المسيحي من الأحكام السياسية بهذا النص. وقد ذكر جان توشار كذلك أنّ نصّ "أعط ما لله لله" نصٌّ" فاصل" على عدم وجود سياسة في المسيحية؛ ولأجل ذلك يرى أنّه "لا يوجد -حقّاً- فكر سياسي في الأناجيل؛ لأنّ أمور المجتمع الدنيوي تدرك بأنّها مختلفة اختلافاً جذريًّا على أمور المجتمع السماوي ومرفوضة جملة" (توشار، 2010، ص146).

علاوةً على أنَّ المؤرّخ البريطاني(نيال فرغسون) استدلّ -بهذا النص تحديدًا- على فكرة فصل الدين عن الدولة في المسيحية؛ فهو يقول: "العقيدة المسيحية الأصولية القائلة بوجوب فصل الكنيسة عن الدولة (أعطوا لقيصر ما هو ملك قيصر ...)" ثم قال -مقارنًا ذلك مع الإسلام-: "كان ذلك

أمرًا يختلف تمامًا عن ذلك الموجود في القرآن؛ وهو أمرٌ يصرّ على عدم الفصل بين القانون الإلهي وبين وحدة أيّ كيان سلطوي مبنيّ على الإسلام" (فرغسون، 2013، ص117).

وجعل عالم الاجتماع الفرنسي(ألان تورين) هذا التفسير هو التفسير المشهور والمعروف، حين قال: "يفصل بصورة مرئيّة بين النصاب الروحي والنصاب الزمني، ويُفسح المجال أمام نـزع القدسيّة عن هذا العالم على نحو ما يقول الإنجيل -أو على الأقل بحسب التفسير العريض الذي يُعطى لهذا القول- أعطوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله" (تورين، 2020، ص54).

ويقول أستاذ الفكر السياسي (أنتوني بلاك): "حاول المسيح ﷺ تفادي السياسة العادية، ورفض المسيحيون الأوائل الارتباط السياسي، كان هذا مغلّفًا في "أعطوا ما لقيصر لقيصر، وما لله لله" (بلاك، 2012، ص58).

كما أنّ الفرنسي (أوليفييه روا) استدلّ بهذا النص على تنافر المسيحية والسياسة؛ إذ يقول: "المسيحية تقبل مبدأ العلمانية؛ لأنّه -كما يقول المسيح في الإنجيل-: أعطوا إذاً ما لقيصر لقيصر وما لله لله" (روا، 2016، ص71). بل إنّه يقول: "ما من شيء أكثر كاثوليكيَّةً من قيام عالم لاهوتي أو بابا بإخراج هذه الآية عندما يريد أن يبارك العلمانية" (روا، 2016، ص71). فهو في هذا النص يشير إلى أنّ الاستدلال بهذا النص يشكّل ممارسة استدلالية شائعة في الأوساط الكنسيَّة. والأمر نفسه يذكره الفرنسي (جون بوبيرو) الذي يقول: إنّ "الكنائس المسيحية اليوم تضفي شرعية لاهوتية على العلمانية من خلال الاستشهاد بهذه المقولة الواردة في العهد الجديد" (بوبيرو، 2020، ص69). وكذلك استدلّت (كاترين أودار) بالنص نفسه على الفكرة نفسها (أودار، 2020، ص564).

هؤلاء الفلاسفة والمفكّرون كلّهم يستدلّون بهذا النص على قبول المسيحية لمبدأ فصل الدين عن السلطة، فكيف بعد ذلك يقال: إنّ هذا الاستدلال بهذا النص خطأ شائع عند المسلمين؟

واستنكر نقيب العطّاس على علماء المسيحية الذين يرون أنّ الدين المسيحي لا علاقة له بالسياسة، متّهمًا إيّاهم بالاستجابة للضغط الفلسفي الأوروبي، أمّا المسيحية -في رأي العطّاس- فهي

ترفض العلمانية رفضًا صريحًا، ويقول: "إنّ شهادة التاريخ تثبت أنّ المسيحية الأولى كانت ضدّ العلمنة بصورة أكيدة وصريحة" (العطّاس، 2000، ص48).

لكن ما قال العطّاس (إنّه ثابت "بصورة أكيدة وصريحة") لم يبرهن عليه بأيّ نص من نصوص الإنجيل يثبت العلاقة بين الدين والسلطة، ولم يذكر أيّ شاهد يثبت أنّ المسيحية الأولى تتشوّف للحضور السياسي، ولم يحاول حتّى أن ينقض الاستدلال بأيّ نصّ من نصوص الإنجيل؛ وبذلك يبقى استنكار العطّاس مفتقدًا للدليل المؤيّد.

1. قراءة في نص: "ما جئت لأحمل سلامًا، بل سيفًا"

ربّما يُعترض على النصوص السابقة النافية لعلاقة الديني بالسياسي بأنّ ثمة نصوصًا أخرى للمسيح تظهر خلاف ذلك، ولا سيّما النص الشهير: "لا تظنّوا أنّي جئتُ لأحمل السلام إلى العالم، ما جئتُ لأحمل سلامًا بل سيفًا، جئت لأفرّق بين الابن وأبيه، والبنت وأمّها..." (إنجيل متّى: 34:10).

والحقيقة أنّ هذا النص لا يُفهم عادةً في سياقه الصحيح،[1] وقبل الحديث عن السياق ثمّة خلل منهجي في تحديد موقف الإنجيل بناءً على هذا النص؛ إذ لا يمكن التعويل عليه وترك عشرات النصوص في الإنجيل، المضادّة له، فلو كان المسيح يعوّل على السيف -كما يُفهم من هذا النص- لاستعمل هذا السيف في الدفاع عن نفسه أو -على الأقل- سمح لأتباعه أن يدافعوا عنه حين غدر به اليهود؛ فحين جاء يهوذا الخائن -بحسب الرواية الإنجيلية- ومعه عصابة لاعتقال المسيح وسوقه إلى الموت، دخلوا على المسيح وهو بين أصحابه، فلـمّا أرادوا اعتقاله استلَّ أحد أصحابه سيفه لردّ العصابة عن المسيح، فما كان من المسيح إلا أن أمره بردّ سيفه في غمده قائلاً: "ردّ سيفك إلى مكانه؛ فمن يأخُذ بالسيف يهلك، أتظنّ أنّي لا أقدر أن أطلب إلى أبي فيرسل لي في الحال أكثر من اثني عشر جيشًا من الملائكة؟" (إنجيل متّى: 52:26).

[1] إساءة فهم هذا النص تبدو قديمة؛ إذ نجد شهاب الدين القرافي -قبل سبعمائة عام- يحتجّ بهذا النصّ على وجود تناقض في الإنجيل (القرافي، 2005، ص49).

هذا النص في غاية الصراحة؛ فإذا كان المسيح يرى أنّ "من يأخذ بالسيف يهلك"، فكيف إذن يقول إنّه جاء بالسيف؟

هذا من حيث المبدأ، أمّا من حيث النص نفسه ("لا تظنّ أنّي جئت لأحمل سلامًا") فإنّنا إذا تأمّلنا سياقه وموارده في إنجيل متّى وكذلك إنجيل لوقا فسنجده لا يدلّ على حمل السيف البتّة؛ وإنّما المقصود أنّ المسيح يحذّر أتباعه بألا يعتقدوا أنّهم إن اتّبعوه سيجدون ترحيبًا وسلامًا من الناس، بل سيجدون التأليب والسيف والقتل من خصومهم؛ إذ كلّ من يأتي بدين جديد يلاقي خصومًا يستهدفونه، وهذا فعلاً ما حصل للمسيح وأتباعه؛ حين تصدّت لهم السلطة آنذاك بالسيف.

هذا هو السياق الذي جاء النص في فلكِهِ؛ وآية ذلك أنّنا لو عدنا إلى النصوص التي جاءت قبل هذا النص لوجدنا المسيح يقول، محذّرًا أتباعه من استحقاقات اتّباعه: "الناس سيسلمونكم إلى المحاكم، ويجلدونكم في المجامع، ويسوقونكم إلى الحكّام من أجلي." ثمّ يقول: "سيسلم الأخ أخاه إلى الموت، والأب ابنه، ويتمرّد الأبناء على الآباء ويقتلونهم، ويبغضكم جميع الناس" (إنجيل متّى: 17:10).

إذن، مقصود الرواية: أنَّ من يقرّر اتّباع المسيح فإنّه يعرّض نفسه للموت والهلاك والبغض والتفرقة بينه وبين أهله وأقاربه، ونلحظ أنّ موضوع التفريق بين الأقارب جاء في كلا النصين المتعاقبين؛ ممّا يدلّ على الوحدة الموضوعية والاتّحاد السياقي؛ فكلاهما يتحدّث عن أنّ السيف هو المآل الطبيعي لاتّباع دعوة المسيح؛ ولذلك قال المسيح: جئتكم بالسيف وليس السلام، وفعلاً لم يجد هو ولا أتباعه سلامًا، بل وجدوا سيفًا، كما ذكر.

ويؤكّد ما ذكرناه توًّا أنّ النص الثاني الذي جاء حاكيًا المشهد نفسه كان قد أوضح هذا المقصود؛ فقد ورد هذا النص بصيغة أخرى في إنجيل لوقا، يقول المسيح: "أتظنّون أنّي جئتُ لألقي السلام على الأرض؟ أقول لكم: لا، بل الخلاف" (إنجيل لوقا: 49:12).

فهذا النص في إنجيل لوقا يفسّر نص إنجيل متّى؛ فيذكر أنّ المقصود هو "الخلاف"، ولم يذكر كلمة السيف؛ أي إنّ المقصود بالسيف هو الخلاف الذي سينشب بسبب انقسام الناس حول دعوة المسيح؛ وهذا ناشئ عن الافتراق الطبيعي الذي يحصل في المجتمعات نتيجة تبنّي دين جديد.

2. هل النص المسيحي الرافض للسياسة مرتهن لسياق محدّد؟

تدلّ النصوص التي أوردناها سابقًا بوضوح، على خلوّ الدين المسيحي من السياسة، لكنّ السؤال: أهي نصوص على ظاهرها ومرادة لذاتها، أم قيلت تقيةً من بطش السلطة السياسية آنذاك؟ ثمّة رأيان في ذلك؛ إذْ هناك من يرى أنَّ تلك النصوص ليست إلا خضوعًا لمعطيات القوّة التي تصبّ كلّيًّا في صالح السلطة الزمنية آنذاك، لا إيمانًا بصحّة الفكرة ذاتها. وقد تبنّى هذا الرأي بعض المسلمين المعاصرين (التيجاني، 2017، ص222).

لكن -على الضدّ- ثمّة من يرفض هذا الرأي، كـ(توماس هوبز) الذي يرى أنّ هذه النصوص ليست خاضعة لسياق زمني معيّن أو لافتقادها عناصر التمكين، بل يرى أنّ ذلك من صميم الدين المسيحي؛ فقد ردّ هوبز على الحجّة الوحيدة (التي تقول: إنّ ترك المسيح والمسيحيين الأوائل لخلع أيّ حاكم؛ "لأنّهم كانوا يفتقدون إلى القوى الزمنية") قائلاً: "ربّما هذا صحيح، لكن هل افتقد إليها مخلّصنا حين استدعاها فنال اثنتي عشرة فرقة من الملائكة التي لا تزول ولا تمسّ لمساعدته في خلع القيصر؟" (هوبز، 2011، ص232).

وهذا اعتراض منطقي من هوبز، وهو يشير بهذا الاعتراض إلى ما ورد في الأناجيل الأربعة (مرقس ولوقا ومتّى ويوحنّا) من أنَّ المسيح رفض مقاومة أعدائه، وحين أراد أحد أتباعه مقاومتهم قال له: "أتظنّ أنّي لا أقدر أن أطلب إلى أبي فيرسل لي في الحال أكثر من اثني عشر جيشًا من الملائكة؟"(إنجيل متّى: 26: 53). وهو موجود كذلك بألفاظ أخرى في (إنجيل مرقس،14: 43) و(إنجيل لوقا، 22: 47) و(إنجيل يوحنّا 18: 10).

ويمكن تعزيز موقف هوبز بأنَّ المسيح نفسه كان تعليله واضحًا في رفضه الشأن السياسي؛ فقد علَّل عدم سماحه بمقاومة السلطة؛ بأنّ مملكته ليست في هذه الأرض أصلاً: "ما مملكتي من هذا العالم، لو كانت مملكتي من هذا العالم لدافع عنّي أتباعي حتّى لا أسلم إلى اليهود" (يوحنّا: 36:18). وهذا تسويغ ظاهر العلّة.

إذن، لم يكن إهمال المسيح للشأن السياسي وتحذير أتباعه من منطق القوّة انطلاقًا من مراعاة السياق مع إخفاء نواياه السياسية، بل لأنّه ليس معنيًّا أصلاً بهذا العالم قضاءً وحكمًا؛ لأنّه لن يمارس دور الملك إلا حين يبدأ ملكوته، ولن يبدأ ملكوته إلا في نهاية العالم.

3. ماذا يترتّب على خلوّ المسيحية من السياسة؟

الذي يترتّب على ذلك أنّ ما فعلته الكنيسة كان افتئاتًا على الدين المسيحي لا امتثالاً له؛ فقد استغلّ رجال الدين تبنّي الأباطرة الرومان للمسيحية؛ لإدخال البعد السياسي فيها (بلاك، 2012، ص63). ثم استغلّوا حالة الفراغ السياسي -المتمثّلة في ضعف السلطة الزمنية ثمّ انهيارها بعد سقوط روما- وسعوا لإعادة تموضع التشريع المسيحي لينتقل من المستوى الفردي إلى المستوى السلطوي، لكنّه يبقى في النهاية تشريعا كنسيًّا لا مسيحيًّا؛ أي إنّه ليس ناشئًا من النص المسيحي التأسيسي.

ويترتّب على ذلك أنّ عودة أوروبا إلى فصل الديني عن السياسي تعدُّ تطبيقًا للمسيحية لا تمرّدًا عليها؛ فإذا ثبت خلوّ المسيحية من السياسة فالمبني على ذلك أنّ المناداة بالفصل بين الدين والسلطة ليس بدعةً في الدين المسيحي، بل هي الأصل؛ إذ الدين جاء معزولاً عن السلطة ابتداءً، وأمّا عملية الاتّصال بين الدين والسلطة فقد جاءت لظروف تاريخية، ابتداءً من تنصّر قسطنطين، ومرورًا بسيطرة رجال الكنيسة أنفسهم على الدولة، وانتهاءً باحتياج الملكيات المطلقة للشرعيّة الكنسيّة، كما شرحنا ذلك سابقًا؛ فالتقاء السلطة بالدين في السياق المسيحي كان قرارًا إنسانيًّا، وليس تشريعًا إلهيًّا.

وهذا ما يجعلنا نقول: إنَّ الغرب -بعد الثورة الفرنسية- تمرّد على التاريخ المسيحي، لكنّه لم يتمرّد على الدين المسيحي؛ فقد أزاح الارتباط المصطنع بين المسيحية والسياسة، وعاد إلى منطق الدين المسيحي نفسه الذي يفصل بين ملكوت الله وملكوت الأرض.

ثانيًا: الحضور السياسي في النص الإسلامي

يعتقد بعض الباحثين -مسلمين وغير مسلمين- أنّ الوحي الإسلامي لا يتضمّن تصوّرًا سياسيًا متكاملاً، وإنّما هي مبادئ وأخلاقيات عامّة؛ فمثلاً يقول نـزيه الأيّوبي: "القرآن والحديث لا يحتويان إلا على القليل من النصوص فيما يخصّ السياسة" (الأيّوبي، 2020، ص80). ويرى أنّ الإسلام "يحتوي بداخله على قدر ضئيل من السياسي" (الأيّوبي، 2020، ص38).

ويرى (مكغرو دونر) أنّ القرآن "لا يتضمّن أيّة إشارة إلى الكيفية التي ينبغي أن تمارس فيها السلطة؛ والاستثناءات الوحيدة هي الأوامر الأخلاقية العامّة جدًّا والغامضة" (دونر، 2019، ص111 و114).

وذهب الجابري إلى أبعد من ذلك؛ حين أقصى الوحي من المرجعية لخلوّه من التشريع السياسي؛ إذ يقول: "فإنَّ المرجعية الأساسية -إن لم نقل الوحيدة في مجال العلاقة بين الدين والدولة- مسألة تطبيق الشريعة هي عملُ الصحابة" ويذكر في موطن آخر "أنّ الإسلام ترك المسألة السياسية للاجتهاد البشري" (الجابري، 2016، ص130).

إنّ هذا التصوّر عن فقر الوجود السياسي في القرآن بعيد عن المنطق والواقع؛ أمّا المنطق فمن المعلوم أنّ السياسة أخطر المجالات الإنسانية على الإطلاق؛ فلربّما نشأ عن قرار سياسي تدمير مجتمعات بأكملها، فهل كانت الحرب العالمية الثانية التي قتلت ستّين مليون إنسان إلا قرارًا سياسيًّا من السلطة الألمانية؟ وهل قُتل أكثر من خمسين مليونًا في الاتّحاد السوفيتي إلا نتيجة انحراف السلطة؟ ولخطورة المجال السياسي ذكر ديفيد هيوم أنَّ أعظم مكانة يجب أن تكون "من حقّ

المشرّعين ومؤسّسي الدول الذين يضعون منظومة قوانين ومؤسّسات تضمن السلام والسعادة والحريّة للأجيال القادمة" (هيوم، 2016، ص141). ومن قَبل هيوم نجد ابن عطيّة يجعل الموضوع السياسي "أعظم النوازل" (ابن عطيّة، 1422هـ، ج1، ص534). ومن قبلهم جميعًا نرىٰ أرسطو طاليس يقول: "أسمىٰ العلوم والفنون هي السياسة" (أرسطو، 2009، ص293).

وليس ذلك كلّه إلا لأنّهم يدركون خطورة المجال السياسي، وأنّ صحّة المسار السياسي تؤدّي إلىٰ صحّة مسار المجتمع نفسه، وأنّ انحراف المسار السياسي يؤدّي إلىٰ انحراف المجتمع كلّه. والسياق الإسلامي لم يكن استثناء؛ إذ إنَّ أوّل خلافٍ وأخطره بين المسلمين كان سياسيًّا (الأشعري، 1980، ص2). وكيف يُنكر ذلك وقد قُتل لأجل السياسة عشرات الآلاف من المسلمين في عهد الصحابة وحدَه؟ ألم تكن معركة الجمل لأجل خلافٍ سياسي؟ ألم تكن معركة الخوارج لأجل خلافٍ سياسي؟ ألم تكن معركة صفّين لأجل خلاف سياسي؟

إذن، أوّل خلاف في الإسلام لم يكن متعلّقًا بأحكام الإيمان ولا أحكام الصلاة والصيام ولا أحكام المعاملات المالية أو غيرها من الأحكام، بل كان متعلّقًا بالسياسة؛ ممّا يؤكّد خطورة هذا المجال الذي كان أوّل المجالات انفجارًا في التاريخ الإسلامي.

وإذا كان المجال السياسي أخطرَ مجالات الحياة، كما نرىٰ، وإذا كان الإسلام جاء ليقوم الناس بالقسط، فلا ينتج عن هاتين المقدّمتين إلا وجوب أن يتضمّن الإسلام أحكامًا سياسية، وإلا كان تضادًّا؛ إذ كيف يقول الإسلام إنّه أنـزل تشريعاته ليقوم الناس بالقسط ثم لا يتضمّن تشريعات تضبط المجال السياسي الذي يعدّ أكثر المجالات تأثيرًا وخطورة؟ إذا كان ثمّة شيء -إذا صلح صلح المجتمع، وإذا فسد فسد المجتمع- فهو السلطة بلا شكّ؛ فلا يوجد كيان يمتلك القدرة علىٰ سوق المجتمع ذات اليمين وذات الشمال مثل السلطة؛ يقول أبو حامد الغزّالي في عبارة غنيّة: "عمارة الدنيا وخرابها من الملوك؛ فإذا كان السلطان عادلاً عمرت الدنيا وأمنت الرعايا، وإذا كان السلطان جائرًا خربت الدنيا" (الغزّالي، 2014، ص110). ويقول (جوليان فرند): "ندّعي بحقّ أنّ جميع النشاطات

الأخرى –من اقتصادية ودينية وتقنيّة– تساهم بدورها في تنظيم المجتمع، ولكنّ السياسة تظلُّ أبدًا القوّة المنظّمة بامتياز لهذا المجتمع" (فرند، 2012، ص38).

إذن، القول بأنّ القرآن أعرض عن المجال السياسي يُشكِل على فكرة الهداية القرآنية؛ إذ ما معنى أن يكون القرآن هاديًا وهو لا يملك ما يهدي به في أخطر المجالات الإنسانية؟ لا يمكن أن يقدّم القرآن هدايةً في مسائل الأكل والشرب واللباس ثم حين يأتي إلى أخطر مجالات الحياة يغضّ الطرف عنه، أو في أفضل الأحوال ينثر مبادئ عامّة لا تفكّ زحامًا ولا تحسم خلافًا.

1. واقع النصوص الشرعية

الحقيقة أنّ واقع النصوص الشرعية يحسم المسألة من أصلها؛ فإننا إذا التفتنا إلى القرآن سنجده وافر المخزون من النصوص السياسية؛ سواء على مستوى العلاقات الدولية أم على مستوى السياسة الداخلية؛ فالقرآن يتحدّث عن قواعد السلم في العلاقات الدولية، وعن المعاهدات وكيفية التعاطي معها التزامًا وتركًا، وعن التحالفات السياسية وتقاطعاتها مع التحالفات الدينية، وعن دور المصلحة في العلاقات الدولية، وعن دور القوّة في العلاقات الدولية، وعن أنماط القوّة المطلوبة، وعن الإرهاب كأداة في تحقيق السلم، وعن قواعد الحرب وأخلاقياتها وأساليبها، وعن مسوّغات الحرب العادلة المشروعة، والحرب العدوانية وكيفية التعامل معها، ويتحدّث كذلك عن تكتيكات الحرب، وعن آثار الحرب من غنائم وأسرى، وعن العوامل النفسية في السلم والحرب، وعن معالم الثابت والمتغيّر في العلاقات الدولية، وعن قوانين الاجتماع السياسي، ثم هو من بعد ذلك يؤسّس مفاهيم سياسية جديدة للتفاعل مع الظواهر السياسية تفسيرًا وتنبّؤًا، ويذكر مفاهيم مؤسّسة للنموذج السلمي للعلاقات الدولية، ومفاهيم مؤسّسة لنموذج التدافع في العلاقات الدولية. ويمكن تتبع تجليات هذا الأثر في كثير من الكتابات الفكرية والسياسية، ونضرب مثالاً على هذا كتاب "التوحيد ومضامينه في الفكر والحياة" و"أطلس الحضارة الإسلامية" لإسماعيل الفاروقي، ويحتلّ الحديث عن العلاقات الدولية والتأسيس القرآني لهذه العلاقات مساحة واسعة (عبد العالي، 2013، ص47–65).

يتضمّن النص الإسلامي كلّ هذه المفاهيم والأحكام التي تشكّل موقفًا متكاملاً في معاملة الظاهرة السياسية؛ ممّا يجعل من الصعب إنكار امتلاك الإسلام نظرية معيارية في العلاقات الدولية.

ولوضوح الحضور السياسي الكثيف في النص الشرعي فقد رآه حتّى من هم خارج الدائرة الإسلامية؛ فـ(كارل شميت) مثلاً يقول عن الإسلام: "يتميّز بأهميّة سياسية هائلة" (شميت، 2018، ص122). والفرنسي (أوليفيه روا) يرى أنّ "الإسلام ينطوي على تعارض بنيوي مع العلمانية" (روا، 2016، ص32). ويقول الأمريكي (أيرام لابيدس): "والواقع أنّ طبيعة الإسلام نفسه هي التي اقتضت أن تكون له صلة وثيقة بالدولة" (لابيدس، 2023، ص1).

وقد نقل الريّس العديد من أقوال المستشرقين الذين رأوا في النظام الإسلامي ارتباطًا بين الدين والسلطة، كـ(فتزجرالد) الذي يقول: "ليس الإسلام دينًا فحسب، ولكنّه نظام سياسي أيضًا" و(شاخت) في قوله: "إنّ الإسلام يعني أكثر من دين، إنّه يمثّل نظريّات قانونية وسياسية." إلى غير ذلك من النقولات (الريّس، 1979، ص29).

2. الأمثلة على الحضور السياسي في النص الإسلامي

أمّا الأمثلة على الحضور السياسي في النص الإسلامي فهي كثيرة، ومن ذلك:

– آيات تنظيم الحرب والسلم، وهي بالعشرات، كقوله تعالى: ﴿وَقَٰتِلُوهُمۡ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتۡنَةٞ﴾ [البقرة: 193]، وقوله تعالى: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَٰتَلُونَ بِأَنَّهُمۡ ظُلِمُواْ﴾ [الحج: 39]، وقوله تعالى: ﴿وَإِنِ ٱسۡتَنصَرُوكُمۡ فِي ٱلدِّينِ فَعَلَيۡكُمُ ٱلنَّصۡرُ﴾ [الأنفال: 72]، وقوله تعالى: ﴿فَإِذَا لَقِيتُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ فَضَرۡبَ ٱلرِّقَابِ﴾ [محمّد: 4]، وقوله تعالى: ﴿أَلَا تُقَٰتِلُونَ قَوۡمٗا نَّكَثُوٓاْ أَيۡمَٰنَهُمۡ﴾ [التوبة: 13]، وقوله تعالى: ﴿وَإِن جَنَحُواْ لِلسَّلۡمِ فَٱجۡنَحۡ لَهَا﴾ [الأنفال: 61]، وقوله تعالى: ﴿فَإِنِ ٱعۡتَزَلُوكُمۡ فَلَمۡ يُقَٰتِلُوكُمۡ وَأَلۡقَوۡاْ إِلَيۡكُمُ ٱلسَّلَمَ فَمَا جَعَلَ ٱللَّهُ لَكُمۡ عَلَيۡهِمۡ سَبِيلٗا﴾ [النساء: 90]. وقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ حَرِّضِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ عَلَى ٱلۡقِتَالِۚ إِن يَكُن مِّنكُمۡ عِشۡرُونَ صَٰبِرُونَ يَغۡلِبُواْ مِاْئَتَيۡنِۚ وَإِن يَكُن مِّنكُم مِّاْئَةٞ يَغۡلِبُوٓاْ أَلۡفٗا مِّنَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بِأَنَّهُمۡ قَوۡمٞ لَّا يَفۡقَهُونَ ٦٥﴾ [الأنفال: 65].

– آيات تنظيم المعاهدات، كقوله تعالى: ﴿ بَرَآءَةٌ مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦٓ إِلَى ٱلَّذِينَ عَٰهَدتُّم مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ۝١﴾ [التوبة: 1]، وقوله تعالى: ﴿ إِلَّا ٱلَّذِينَ عَٰهَدتُّم مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنقُصُوكُمْ شَيْـًٔا وَلَمْ يُظَٰهِرُوا۟ عَلَيْكُمْ أَحَدًا فَأَتِمُّوٓا۟ إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَىٰ مُدَّتِهِمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُتَّقِينَ ۝٤﴾ [التوبة: 4]. وقوله تعالى: ﴿ فَمَا ٱسْتَقَٰمُوا۟ لَكُمْ فَٱسْتَقِيمُوا۟ لَهُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُتَّقِينَ ﴾ [التوبة: 7]، وقوله تعالى: ﴿ وَإِمَّا تَخَافَنَّ مِن قَوْمٍ خِيَانَةً فَٱنۢبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَىٰ سَوَآءٍ ﴾ [الأنفال: 58]

– آيات تنظيم التحالفات، كقوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَهَاجَرُوا۟ وَجَٰهَدُوا۟ بِأَمْوَٰلِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱلَّذِينَ ءَاوَوا۟ وَّنَصَرُوٓا۟ أُو۟لَٰٓئِكَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ ۚ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَلَمْ يُهَاجِرُوا۟ مَا لَكُم مِّن وَلَٰيَتِهِم مِّن شَىْءٍ حَتَّىٰ يُهَاجِرُوا۟ ۚ وَإِنِ ٱسْتَنصَرُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ فَعَلَيْكُمُ ٱلنَّصْرُ إِلَّا عَلَىٰ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَٰقٌ ۗ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ۝٧٢﴾ [الأنفال: 72].

– آيات تنظيم توزيع الغنائم، كقوله تعالى: ﴿ وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَىْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ ﴾ [الأنفال: 41]، وقوله تعالى: ﴿ مَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنْ أَهْلِ ٱلْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ ﴾ [الحشر:7]، وقوله تعالى: ﴿ يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْأَنفَالِ ۖ قُلِ ٱلْأَنفَالُ لِلَّهِ وَٱلرَّسُولِ ۖ فَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَأَصْلِحُوا۟ ذَاتَ بَيْنِكُمْ ﴾ [الأنفال: 1].

– آيات توازن القوى وتوازن الردع، كقوله تعالى: ﴿ وَأَعِدُّوا۟ لَهُم مَّا ٱسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ ٱلْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِۦ عَدُوَّ ٱللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَءَاخَرِينَ مِن دُونِهِمْ ﴾ [الأنفال: 60]. وقوله تعالى: ﴿ وَلَوْلَا دَفْعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّهُدِّمَتْ صَوَٰمِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَٰتٌ وَمَسَٰجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا ٱسْمُ ٱللَّهِ كَثِيرًا ۗ وَلَيَنصُرَنَّ ٱللَّهُ مَن يَنصُرُهُۥٓ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَقَوِىٌّ عَزِيزٌ ﴾ [الحج: 40].

– آيات متعلّقة بإدارة السلطة، كقوله تعالى: ﴿ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ ﴾ [الشورى: 38]، وقوله تعالى: ﴿ وَشَاوِرْهُمْ فِى ٱلْأَمْرِ ﴾ [آل عمران: 159]، وقوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا۟ ٱلْأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحْكُمُوا۟ بِٱلْعَدْلِ ﴾ [النساء: 58].

– آيات في الرقابة السياسية؛ وهذه تصلح لها كلّ الآيات التي تأمر المسلمين بالأمر المعروف والنهي عن المنكر، والآيات التي تأمر المسلمين بعدم كتمان الحق، والآيات التي تنهى عن الركون إلى الظالمين، كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَرْكَنُوٓاْ إِلَى ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ﴾ [هود: 113].

– آيات متعلّقة بأهليّة السلطة، كقوله تعالى: ﴿وَشَدَدْنَا مُلْكَهُۥ وَءَاتَيْنَٰهُ ٱلْحِكْمَةَ وَفَصْلَ ٱلْخِطَابِ ۝٢٠﴾ [ص: 20]، وقوله تعالى: ﴿وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ ٱللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكًاۚ قَالُوٓاْ أَنَّىٰ يَكُونُ لَهُ ٱلْمُلْكُ عَلَيْنَا وَنَحْنُ أَحَقُّ بِٱلْمُلْكِ مِنْهُ وَلَمْ يُؤْتَ سَعَةً مِّنَ ٱلْمَالِۚ قَالَ إِنَّ ٱللَّهَ ٱصْطَفَىٰهُ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُۥ بَسْطَةً فِى ٱلْعِلْمِ وَٱلْجِسْمِۖ وَٱللَّهُ يُؤْتِى مُلْكَهُۥ مَن يَشَآءُۚ وَٱللَّهُ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ ۝٢٤٧﴾ [البقرة: 247]. وقوله تعالى على لسان يوسف: ﴿قَالَ ٱجْعَلْنِى عَلَىٰ خَزَآئِنِ ٱلْأَرْضِۖ إِنِّى حَفِيظٌ عَلِيمٌ ۝٥٥﴾ [يوسف: 55].

– آيات تنظيم شؤون الأسرى، كقوله تعالى: ﴿مَا كَانَ لِنَبِىٍّ أَن يَكُونَ لَهُۥٓ أَسْرَىٰ حَتَّىٰ يُثْخِنَ فِى ٱلْأَرْضِۚ تُرِيدُونَ عَرَضَ ٱلدُّنْيَا وَٱللَّهُ يُرِيدُ ٱلْءَاخِرَةَۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ۝٦٧﴾ [الأنفال: 67]. وقوله تعالى: ﴿فَإِذَا لَقِيتُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ فَضَرْبَ ٱلرِّقَابِ حَتَّىٰٓ إِذَآ أَثْخَنتُمُوهُمْ فَشُدُّواْ ٱلْوَثَاقَ فَإِمَّا مَنًّۢا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَآءً حَتَّىٰ تَضَعَ ٱلْحَرْبُ أَوْزَارَهَا﴾ [محمّد: 4].

– آيات تأمر بنصرة المظلومين عسكريًّا، كقوله تعالى: ﴿وَمَا لَكُمْ لَا تُقَٰتِلُونَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱلْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ ٱلرِّجَالِ وَٱلنِّسَآءِ وَٱلْوِلْدَٰنِ ٱلَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَآ أَخْرِجْنَا مِنْ هَٰذِهِ ٱلْقَرْيَةِ ٱلظَّالِمِ أَهْلُهَا وَٱجْعَل لَّنَا مِن لَّدُنكَ وَلِيًّا وَٱجْعَل لَّنَا مِن لَّدُنكَ نَصِيرًا ۝٧٥﴾ [النساء: 75].

هذه نماذج من الآيات المعنيّة بموضوعات سياسية مختلفة؛ والواقع أنّ ثمّة سورًا بأكملها معنيّة بالشأن السياسي، كسورة التوبة وسورة الأنفال وسورة محمّد، ويكفي في ذلك أنّ القرآن يأمر المسلمين بامتلاك القوّة ﴿وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا ٱسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ﴾ [الأنفال: 60]؛ إذ إنّ الأمر بالقوّة أمرٌ بالسياسة بالضرورة؛ فحيث وجدت القوة وجدت السياسة.

ثالثًا: نصوص في نفي السياسة عن الإسلام

لا يقتصر برهان القائلين بنفي العلاقة بين الإسلام والسياسة على ندرة النصوص السياسية في القرآن، بل يذهب بعضهم إلى أنّ في الإسلام نفسه نصوصًا تثبت ذلك، ومن تلك النصوص:

1. "أنتم أعلم بأمور دنياكم"

هذه العبارة تعدُّ أشهر الأدلّة التي يستند إليها في أنّه لا سياسة في الإسلام، وذهب بعض الباحثين إلى أنّ هذه العبارة "أصل عظيم في بناء الديمقراطية" (حبش، 2019، ص133). وثمّة من جعلها في عنوان كتابه؛ لبروز دلالتها -برأيه- على فصل الدين عن السلطة (الحمد، 2001). واستدلّ عبد الوهّاب المسيري بهذا النص كذلك على فصل الدين عن المجال السياسي (المسيري، 2002، ج1، ص17).

والمفارقة أنّه على رغم شهرة هذه العبارة -عبارة "أنتم أعلم بأمور دنياكم"- (مسلم، 1334هـ، ج7، ص95، رقم الحديث: 2363)، فإنّ هناك خلافًا واسعًا بين المحدّثين حول صحّتها؛ أعني من حيث الشذوذ وعدمه. ومهما يكن من أمر، فإنَّ أصحّ الروايات في هذا الحديث هو ما نقله الإمام مسلم في صحيحه: "عن موسى بن طلحة، عن أبيه، قال: مررت مع رسول الله ﷺ بقوم على رؤوس النخل، فقال: «ما يصنع هؤلاء؟» فقالوا: يلقحونه، يجعلون الذكر في الأنثى فيلقح، فقال رسول الله ﷺ: «ما أظنّ يغني ذلك شيئًا.» قال، فأخبروا بذلك فتركوه، فأخبر رسول الله -ﷺ بذلك- فقال: «إن كان ينفعهم ذلك فليصنعوه، فإنّي إنّما ظننت ظنًّا، فلا تؤاخذوني بالظنّ، ولكن إذا حدّثتكم عن الله شيئًا، فخذوا به، فإنّي لن أكذب على الله ﷻ" (مسلم، 1334هـ، ج7، ص95، رقم الحديث: 2361).

يُستدلُّ بهذا الحديث على أنّه لا سياسة في الإسلام؛ لأنَّ الحديث ينسب أمور الدنيا للناس وليس للدين، ولـمّا كانت السلطة من أمور الدنيا، فإذن لا حاجة للدين في السلطة. والحقيقة أنَّ كلّ مظاهر الخلل في فهم هذا النص تعود إلى عدم الدقّة في فهم مدلول كلمة "الدين" الواردة في نص الحديث؛ إذْ يفهم الدين في هذا السياق فهمًا مسيحيًا يختزله في حدود الشعائر التعبّديّة؛ وهذا خلاف التصوّر الإسلامي؛ ففي الإسلام (الديني) هو كلّ مسألة ورد فيها طلب شرعي بصرف النظر عن

مجالها وموضوعها؛ سياسية كانت أم اقتصادية أم جنائية أم اجتماعية؛ فالمعيار الفاصل بين الديني والدنيوي هو ورود الحكم الشرعي لا مجال الحكم؛ فالتجارة -مثلاً- من الدنيا، لكن من يمارس الربا في تجارته فهو يخالف دينه وليس دنياه. وأحكام المواريث من الدنيا، ومع ذلك من يخالف الشرع في توزيعها إنّما يخالف دينه لا دنياه.

إذن يكون الأمر دينيًّا حين يرد فيه حكم شرعي؛ وبذلك يكون معنى حديث "أنتم أعلم بأمور دنياكم" أنَّ القضايا التي لم يحكم فيها الدين فإنّها تُحال إلى العقل الإنساني. يقول ابن تيميّة: "وأمّا الأمور التي يستقلّ بها العقل فمثل الأمور الطبيعية، مثل كون هذا المرض ينفع فيه الدواء الفلاني؛ فإنّ مثل هذا يعلم بالتجربة والقياس وتقليد الأطبّاء الذين علموا ذلك بقياس أو تجربة. وكذلك مسائل الحساب والهندسة ونحو ذلك؛ هذا ممّا يعلم بالعقل" (ابن تيميّة، 1425هـ، ص166).

وإذا كان ذلك كذلك، فإنَّ المجال السياسي مثله مثل أيّ مجال آخر من المجالات الاجتماعية، فيه ما هو دنيوي وفيه ما هو ديني، وينبني على ذلك أنّ الأحكام الشرعية الواردة في المسائل السياسية هي من الدين، ومخالفتها مخالفةٌ للدين.

هذا هو معنى (الدينيّ)، ومنه يتبيّن أنّ كلّ شأن من شؤون الحياة لم يرد فيه حكم شرعي فهو دنيوي خاضع للخبرة الإنسانية. والخطأ الذي وقع فيه المستدلّون بهذا النص أنّهم اعتقدوا أنّ المقصود بالدنيا هو كلّ ما سوى الشعائر، ولو أخذنا بذلك فلن يبقى شيء من أحكام الشريعة؛ وبذلك ستبطل مئات النصوص الشرعية التي تتحدّث عن غير العبادات؛ سواء في قضايا المعاهدات أم الحروب أم المعاملات المالية أم أحكام الأسرة أم الأحكام الجنائية أم غير ذلك؛ وهذا خلل منهجي واضح؛ إذ لا يمكن أن نلغي مئات الأحكام الشرعية الثابتة بالأدلّة القطعية من أجل رواية ظنّيّة؛ ثبوتًا ودلالة.

إذن، قصرُ مدلول "الدين" على الشعائر فحسب يستلزم إبطال مئات النصوص الشرعية التي تتضمّن أحكامًا في كلّ مجالات التفاعل الاجتماعي، ولو خشي المعترض من هذا اللازم وقال إنّما

نقصي السياسة فحسب، وليس بقيّة الأحكام كالمواريث وأحكام الأسرة، فالجواب أنّ هذا مجرّد تحكّم محض لا برهان عليه؛ إذ ما الدليل على أنّ مدلول الدنيا قاصر على السياسة حصرًا دون بقيّة المجالات؟ فإمّا أن تكون جميعها من الدنيا أو لا تكون.

وإذا كان "الديني" هو ما ورد فيه حكم شرعي، و"الدنيوي" ما سوى ذلك، فإنّه لا يبقى للاستدلال برواية "أنتم أعلم بأمور دنياكم" وجاهة؛ لأنّ من الموضوعات السياسية ما ورد فيه أحكام شرعية، وهو ما يجعلها دينًا لا دنيا.

2. الدليل الثاني لنفاة العلاقة بين الإسلام والسياسة

استدلّ نفاة العلاقة بين الإسلام والسياسة بما روي عن كفّار قريش أنّهم قالوا للنبي ﷺ: "يا محمّد، إنّا بعثنا إليك؛ لنعذر فيك، وإنّا والله لا نعلم رجلًا من العرب أدخل على قومه ما أدخلت على قومك؛ لقد شتمت الآباء وعبت الدين وسفّهت الأحلام وشتمت الآلهة وفرّقت الجماعة، فما بقي أمر قبيح إلا وقد جئته فيما بينك وبيننا، فإن كنت جئت بهذا الحديث تطلب به مالًا جعلنا لك من أموالنا حتّى تكون أكثرنا مالًا، وإن كنت تطلب الشرف سوّدناك علينا، وإن كنت تريد ملكًا ملّكناك علينا" (ابن إسحاق، 1978، ص207).

يُستدلُّ بهذه الرواية على أنَّ السياسة ليست مطلوبةً شرعًا؛ لأنَّ النبي ﷺ في هذا النص يرفض العرض المقدّم من قريش، الذي يقتضي تسليم القيادة السياسية له. يقول الجابري: "إنّه ليس هناك لا في الحديث ولا في المرويّات عن الصحابة ما يمكن الاستشهاد به لإثبات هذه المسألة (أنّ النبي قد وضع من جملة أهدافه في بداية دعوته إنشاء دولة)، بل بالعكس هناك خبرٌ متواتر يؤكّد أنّ النبي رفض رفضًا مطلقًا العرض الذي قدّمه له أهل مكّة عند ابتداء دعوته؛ إذْ عرضوا عليه أن ينصّبوه رئيسًا عليهم مقابل التخلّي عن الدعوة إلى دينه الجديد؛ ما يدلّ دلالة قاطعة على أنّ هدف النبي -في البداية على الأقل- كان نشر الدين الجديد، وليس تكوين دولة ولا الحصول على الزعامة" (الجابري، 2012، ص111).

هذه الفقرة التي تحدّث فيها الجابري عن "دلالة قاطعة" على غياب الشأن السياسي عن جدول أهداف النبي ﷺ تحوي مغالطتين أساسيّتين:

المغالطة الأولى: رفض النبي ﷺ لعرض قريش لا يدلُّ على انعدام السياسة في المشروع الإسلامي، بل يدلّ على أنّ النبي ﷺ رفض السياسة إذا كانت مقابل التخلّي عن الدين نفسه، ولم يرفض السياسة لأنّها سياسة؛ فالنتيجة التي خرج بها الأستاذ الجابري أكبر بكثير ممّا تحتمله قصّة رفض النبي ﷺ لعرض قريش؛ لأنَّ رفض النبي لفكرة لا يدلّ بالضرورة على عدم صلاحيتها الذاتية؛ فربّما لا تكون صحيحة باعتبار سياقها، والنصوص الشرعية في ذلك كثيرة؛ فلو كانت قريش عرضت على النبي تولّي الشأن السياسي دون مساومته على دينه ثم رفض النبي ﷺ ذلك لكان استدلال الجابري صحيحًا، لكنّ قريشًا لم تفعل ذلك، وإنّما كان تنازلها عن شأنها السياسي مقابل تنازل النبي ﷺ عن الرسالة الإلهية.

إذن، استدلال الجابري بهذه الرواية على غياب السياسة في الإسلام استدلال بعيد، كما أنّ الجابري يرى أنّ الخبر "متواتر"، لكنّ الباحث لم يجد أحدًا من علماء الحديث يرى صحّته، فضلاً عن تواتره.

المغالطة الثانية: أنّه جعل عدم إخبار النبي ﷺ عن هدفٍ سياسي في بداية دعوته دليلًا على أنّه لم يرغب بالسياسة أصلًا.

وهذا الكلام لا يستقيم ومنطق التشريع الإسلامي؛ فعدم وجود تشريع منذ البداية في أمرٍ ما لا يدلُّ على أنّ ذلك التشريع ليس هدفًا؛ لأنّ المشرّع قد يعمد إلى التدرّج في تحقيق الأهداف مراعاةً لحال المكلَّف لا المكلِّف؛ فالإسلام -مثلاً- كان يهدف إلى إلغاء الخمور منذ البداية، لكن كانت الحكمة الإلهية تقتضي التدرّج لضمان حسن الاستجابة، فلا يستطيع أحد بعد ذلك أن يستدلّ بتأخّر تحريم الخمر على أنّ التحريم نفسه لم يكن هدفًا في بداية الدعوة، بل كان هدفًا، لكنّ إيقاعه في الحال لم يكن هدفًا.

وهذا الأمر أثبتته عائشة -رضي الله عنها- في مسألة الزنا، حين قالت: "إنّما نـزل أوّل ما نـزل منه سورة من المفصّل فيها ذكر الجنّة والنار، حتّىٰ إذا ثاب الناس إلىٰ الإسلام نـزل الحلال والحرام، ولو نـزل "لا تزنوا" لقالوا لا ندع الزنا أبدًا." فهي تقول هنا إنّه لو حُرّم الزنا في بداية التشريع لرفض ذلك المسلمون؛ لأنّه كان متغلغلًا في الحياة المكّيّة والعربية عمومًا؛ ولذلك حرّمه الإسلام في مرحلة لاحقة؛ حتّىٰ يكون الإيمان استوطن ورسخ في قلوب المؤمنين.

وما قيل في الخمر والزنا يُقال كذلك في المسألة السياسية؛ فغياب التشريع السياسي من البداية لا يعني أنّه لم يكن هدفًا في بداية الدعوة، لكن غاية ما في الأمر أنّه يدلّ علىٰ أنّه لم يكن من الحكمة البدء به في ظلّ غياب الأساس العقدي، وفي ظلّ غياب الظروف الموضوعية لتحقيق كيان سياسي.

رابعًا: نفي السياسة عن الإسلام بالقياس علىٰ المسيحية

تستند هذه المقاربة إلىٰ أنّ الإسلام والمسيحية لهما ماهية واحدة؛ ولـمّا كان معلومًا أنّ المسيحية بلا سياسة فينبغي كذلك القول إنّ الإسلام بلا سياسة. وقد رفع لواء هذه المقاربة الباحث اللبناني عادل ضاهر الذي يقول: "إنَّ الماهية العقديّة للمسلم لا تختلف بالنسبة للأمور الأساسية عن الماهية العقدية للمسيحي مثلاً، أو عن الماهية العقديّة للكتابيّين عمومًا" ويقول: "فإذا كانت السياسة بُعدًا جوهريًّا من أبعاد الإسلام، فإنّ الشيء ذاته ينطبق علىٰ المسيحية" (ضاهر، د.ت، ص335). فهو ينطلق من التساوي بين الإسلام والمسيحية في الماهية، ودليله علىٰ ذلك آيتان:

الأولىٰ: قوله تعالىٰ: ﴿ إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلۡإِسۡلَٰمُۗ وَمَا ٱخۡتَلَفَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ إِلَّا مِنۢ بَعۡدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلۡعِلۡمُ بَغۡيَۢا بَيۡنَهُمۡۗ وَمَن يَكۡفُرۡ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ فَإِنَّ ٱللَّهَ سَرِيعُ ٱلۡحِسَابِ١٩﴾ [آل عمران:19].

الثانية: قوله تعالى: ﴿وَلَا تُجَٰدِلُوٓاْ أَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ إِلَّا بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُ إِلَّا ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ مِنۡهُمۡۖ وَقُولُوٓاْ ءَامَنَّا بِٱلَّذِيٓ أُنزِلَ إِلَيۡنَا وَأُنزِلَ إِلَيۡكُمۡ وَإِلَٰهُنَا وَإِلَٰهُكُمۡ وَٰحِدٞ وَنَحۡنُ لَهُۥ مُسۡلِمُونَ ٤٦﴾ [العنكبوت: 46].

يرى ضاهر أنَّ هذين الدليلين ونحوهما "يُشتمُّ منهما أنَّ الإسلام لا يتورّع من نعت الكتابيّين بأنَّهم مسلمون" (ضاهر، د.ت، ص335).

والواقع أنّ هاتين الآيتين لا تستقيمان له؛ أمّا الاستدلال بالآية الأولى، فإنّه يتّضح لو أكملنا الآية التي بعدها مباشرة، التي تقول: ﴿فَإِنۡ حَآجُّوكَ فَقُلۡ أَسۡلَمۡتُ وَجۡهِيَ لِلَّهِ وَمَنِ ٱتَّبَعَنِۗ وَقُل لِّلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ وَٱلۡأُمِّيِّـۧنَ ءَأَسۡلَمۡتُمۡۚ فَإِنۡ أَسۡلَمُواْ فَقَدِ ٱهۡتَدَواْۖ وَّإِن تَوَلَّوۡاْ فَإِنَّمَا عَلَيۡكَ ٱلۡبَلَٰغُۗ وَٱللَّهُ بَصِيرُۢ بِٱلۡعِبَادِ ٢٠﴾ [آل عمران: 20].

إنّ هذه الآية صريحة في أنَّ أهل الكتاب ليسوا بمسلمين؛ ولو كانوا مسلمين لما صحَّ أن يصفهم الله بأهل الكتاب ثم يأمر نبيّه ﷺ بأن يسألهم: هل أسلمتم؟ ثم يقدّم لهم خيارين: إمّا تبنّي الإسلام والاهتداء، أو الإعراض عن الإسلام والضلالة؛ فسؤالهم "أأسلمتم" دليلٌ على أنَّ أهل الكتاب من حيث كونهم أهل الكتاب ليسوا بمسلمين، وإلا فإنّ السؤال سيكون كاللغو؛ فكأنَّ الآية تقول: قل للمسلمين هل أنتم مسلمون؟

ومع ذلك، لو تنـزَّلنا وانتزعنا الآية من سياقها كما فعل ضاهر، فإنّنا لا نجد في هذه الآية ما يتعلَّق بمحلِّ النـزاع أصلاً؛ لأنّ الآية تتحدّث عن أمرين:

الأوّل: أنّ الدين عند الله هو الإسلام، وهنا -تقديرًا للمقدّر المحذوف- إمّا أن نقول:

- لا دين "مقبول" عند الله إلا الإسلام.

- أو لا دين "موجود" إلا الإسلام.

أمّا الاحتمال الثاني، فباطلٌ بداهةً؛ إذ ثمّة أديان غير الإسلام باعتراف الإسلام نفسه؛ وإذا بطل الاحتمال الثاني تعيَّن الاحتمال الأوّل؛ وهنا يصير معنى الآية: أنّه لا يُقبل يوم القيامة من أحدٍ دين

خلا الإسلام، ويعزّز ذلك بقيّةُ الآية؛ فقد ذكرت أنَّ أهل الكتاب اختلفوا من بعد ما جاءهم العلم؛ والمقصود بالعلم في هذه الآية هو القرآن، بدليل آية البقرة: ﴿وَلَئِنْ أَتَيْتَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ بِكُلِّ ءَايَةٍ مَّا تَبِعُواْ قِبْلَتَكَ ۚ وَمَآ أَنتَ بِتَابِعٍ قِبْلَتَهُمْ ۚ وَمَا بَعْضُهُم بِتَابِعٍ قِبْلَةَ بَعْضٍ ۚ وَلَئِنِ ٱتَّبَعْتَ أَهْوَآءَهُم مِّنۢ بَعْدِ مَا جَآءَكَ مِنَ ٱلْعِلْمِ ۙ إِنَّكَ إِذًا لَّمِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿١٤٥﴾﴾ [البقرة: 145]. زد على ذلك أنَّ الآية صريحة في وصف عقائد أهل الكتاب بأنّها "أهواء"، فكيف يمكن القول: إنّ ماهية الإسلام كماهية المسيحية؟ هل يمكن أن يكون ذلك كذلك، والقرآن يصف المسيحية -بحسب ما آلت إليه- بأنّها "أهواء"؟

إذن، يمنع من صحّة الاستدلال بهذه الآية أمران:

الأوّل: أنّ الآية ذكرت أنّ الإسلام أتى بعد اختلاف اليهود والمسيحيين؛ ليصحّح لهم أمرهم؛ ولو كان الإسلام والمسيحية سِيّان لما جاء ليصحّحها.

الثاني: أنَّ الآية الثانية وصفت عقائد المسيحيين المحرّفة بأنّها "أهواء"؛ وهذا يحول منطقيًّا دون مساواتها مع الإسلام الذي وصفته الآية بأنّه "العلم".

أمّا الآية الثانية التي استدلَّ بها على المساواة بين الماهية الإسلامية ونظيرتها المسيحية، فهي قوله تعالى: ﴿وَلَا تُجَٰدِلُوٓاْ أَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ إِلَّا بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ إِلَّا ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ مِنْهُمْ ۖ وَقُولُوٓاْ ءَامَنَّا بِٱلَّذِىٓ أُنزِلَ إِلَيْنَا وَأُنزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَٰهُنَا وَإِلَٰهُكُمْ وَٰحِدٌ وَنَحْنُ لَهُۥ مُسْلِمُونَ ﴿٤٦﴾﴾ [العنكبوت: 46].

يفهم ضاهر من هذه الآية أنَّ جوهر الإسلام هو نفسه جوهر المسيحية؛ بدليل أنّ الآية قالت: "ونحن له مسلمون"؛ أي أهل الكتاب جميعهم مسلمون. وهذا الاستدلال غيرُ دقيق من عدّة وجوه:

الوجه الأوّل: أنّنا ذكرنا سابقًا أنّ القرآن يصف عقائد أهل الكتاب بأنّها أهواء؛ وهذا يستلزم عدم اعتبار المساواة مع الإسلام الذي يصفه بأنّه "العلم".

الوجه الثاني: أنَّ القرآن ينصُّ صراحةً على كفر المسيحيين المؤلّهين للمسيح ﴿ لَّقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ مَرْيَمَ﴾ [المائدة: 17]. فكيف يكون جوهر المسيحية مشابهًا لجوهر الإسلام، والقرآن يرى كفره وبطلانه؟

الوجه الثالث: أنّ جوهر الإسلام هو التوحيد، وجوهر المسيحية المنقولة هو التثليث، وهما ضدّان صريحان، فكيف نجعلهما سيّان؟

الوجه الرابع: إذا قلنا بالوحدة الماهوية بين الدينين، فلماذا إذن يأمر الله -تعالى- المسلمين بأن يتجادلوا مع أهل الكتاب؟ هل يتجادلون على الفرعيات التي يختلف فيها المسلمون أنفسهم؟

الوجه الخامس: أنَّ القرآن الكريم جزم بما يقطع ريب المستدلّ؛ بعدم اتّحاد الأديان الثلاثة، كما في قوله تعالى: ﴿ وَقَالُواْ كُونُواْ هُودًا أَوْ نَصَٰرَىٰ تَهْتَدُواْۗ قُلْ بَلْ مِلَّةَ إِبْرَٰهِـۧمَ حَنِيفًاۖ وَمَا كَانَ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴿١٣٥﴾ قُولُوٓاْ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَآ أُنزِلَ إِلَىٰٓ إِبْرَٰهِـۧمَ وَإِسْمَٰعِيلَ وَإِسْحَٰقَ وَيَعْقُوبَ وَٱلْأَسْبَاطِ وَمَآ أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَمَآ أُوتِيَ ٱلنَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُۥ مُسْلِمُونَ ﴿١٣٦﴾ ﴾ [البقرة: 135-136].

ادّعت اليهود والنصارى أنّ الهداية منوطة بالالتحاق بأديانهم؛ فجاء الردّ القرآني؛ بأنّ الهداية منوطة بالالتحاق بملّة إبراهيم، وما الفرق بين ملّة إبراهيم واليهود والنصارى؟ أنّه لم يكن من المشركين؛ وهو ما يعني أنّ اليهود والنصارى وقعوا في الشرك؛ ومن هنا جاءت الدعوة لهم بعد ذلك بالخضوع لما أنـزل لجميع الأنبياء؛ فلا يمكن الاستدلال بهذه الآية على أنَّ جوهر الإسلام والمسيحية سواء.

إذن، ما معنى "ونحن له مسلمون" في هذه الآية؟ معناه: عموم عبادة الله والتسليم له على الوجه الذي أمر به الله، لا خصوص الرسالة المحمّدية، فتكون جملة حالية لا خبرية؛ وهذا ما نصَّ عليه المفسّرون (الطبري، 2000، ج3، ص110)، وتدلّ عليه الآيات الأخرى، مثل:

- ﴿ أَمْ كُنتُمْ شُهَدَآءَ إِذْ حَضَرَ يَعْقُوبَ ٱلْمَوْتُ إِذْ قَالَ لِبَنِيهِ مَا تَعْبُدُونَ مِنۢ بَعْدِى قَالُوا۟ نَعْبُدُ إِلَٰهَكَ وَإِلَٰهَ ءَابَآئِكَ إِبْرَٰهِـۧمَ وَإِسْمَٰعِيلَ وَإِسْحَٰقَ إِلَٰهًا وَٰحِدًا وَنَحْنُ لَهُۥ مُسْلِمُونَ ﴿١٣٣﴾ ﴾ [البقرة:133].

- ﴿ قُولُوٓا۟ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَآ أُنزِلَ إِلَىٰٓ إِبْرَٰهِـۧمَ وَإِسْمَٰعِيلَ وَإِسْحَٰقَ وَيَعْقُوبَ وَٱلْأَسْبَاطِ وَمَآ أُوتِىَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَمَآ أُوتِىَ ٱلنَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُۥ مُسْلِمُونَ ﴿١٣٦﴾ ﴾ [البقرة: 136].

فهل هؤلاء الأنبياء الذين وردت أسماؤهم في هاتين الآيتين كانوا كلّهم مسلمين؛ بالمفهوم الذي يريده عادل ضاهر؟ وأكثر من ذلك، أنَّ النبي نوحًا -عليه السلام، أوّل الرسل- نسب نفسه إلى الإسلام صراحةً؛ فقد جاء على لسانه في القرآن الكريم: ﴿ فَإِن تَوَلَّيْتُمْ فَمَا سَأَلْتُكُم مِّنْ أَجْرٍ ۖ إِنْ أَجْرِىَ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ ۖ وَأُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ ٱلْمُسْلِمِينَ ﴿٧٢﴾ ﴾ [يونس: 72].

ولا يمكن تفسير الإسلام في كلّ هذه الآيات إلا بمعنى عبادة الله؛ على الوجه الذي أمر به الله (ابن تيميّة، 2004، ج1، ص214). وهذا ما أكّدته عدّة آيات، كقول الله ﷻ: ﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِىٓ إِلَيْهِ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعْبُدُونِ ﴿٢٥﴾ ﴾ [الأنبياء: 25].

إذن، ليس صحيحًا أنّ جوهر المسيحية والإسلام واحدٌ؛ ويترتّب على ذلك عدم صحّة القول: إنّ كلّ ما ثبتت جوهريّته في الإسلام، لزم ثبوت جوهريّته في المسيحية.

خاتمة

ارتكزت فكرة هذا البحث على إثبات الفارق الجوهري -على مستوى النص المؤسِّس نفسه- بين طبيعة الحضور السياسي في السياقين: الإسلامي، والمسيحي؛ ففي السياق المسيحي كانت نصوص الإنجيل صريحة وواضحة في رفض الدخول في معترك السياسة، بل في تجنّب أدنى استعمال للقوّة؛ على حين، كان الإسلام واضحًا في موقفه من موضوعات السياسة التأسيسية؛ سواء على المستوى الداخلي (النظام السياسي) أم على المستوى الخارجي (العلاقات الدولية).

وقد توصّل هذا البحث إلى النتائج الآتية:

أوّلا: أنّ النصوص المسيحية التي صرّحت بابتعاد المسيحية عن السياسة لم تكن مرتهنة لسياقٍ ما، بل كانت موقفًا تأسيسيًّا في الأساس؛ وأمّا رهنها للسياق، فلم يجد عليه الباحث أيّ دليل.

ثانيًا: أنّ النص الإنجيلي المشهور "ما جئت لأحمل سلامًا بل سيفًا" لا يُعارض بقيّة النصوص التي تبرأ من السياسة؛ إذ إنّ المقصود بهذا النص أنّ دعوة المسيحية ستثير حول أتباعها الغضب؛ بما يجعل السيف يحلّ بها.

ثالثًا: إنّ الاستدلال بحديث "أنتم أعلم بأمور دنياكم" على نفي العلاقة بين السياسي والديني في السياق الإسلامي استدلال غير دقيق، وينطوي على فهم مسيحي لمفردة "الدنيا"؛ إذ إنّ الدين في التصوّر الإسلامي هو كلّ موضوع ورد فيه حكم شرعي، بصرف النظر عن تموضعه في الحياة؛ ولـمّا كانت السياسة قد وردت فيها أحكام شرعية ففيها إذن ما هو ديني.

رابعًا: الاستدلال بغياب المشروع السياسي الإسلامي في البداية على عدم ابتغائه مآلاً، هو استدلالٌ لا يستقيم مع منطق الشرع؛ إذ المشرّع قد يعمد إلى التدرّج في تحقيق الأهداف؛ مراعاةً لحال المكلَّف لا المكلِّف.

وبناء على ما سبق يرى الباحث أنّه من المهمّ أن تتوجّه عناية الباحثين للنقاط الآتية:

أوّلًا: البحث المعمّق حول أسباب التحوّل من النص المسيحي المؤسِّس المانع من الحضور السياسي إلى تحوّل الكنيسة نفسها إلى سلطة، على الرغم من أنّ في ذلك مخالفة صريحة لنصوص الإنجيل.

ثانيًا: تحويل المعرفة السياسية الواردة في نصوص القرآن إلى نماذج ونظم إجرائية؛ وهذا من شأنه أن يعمّق الوعي بالحضور السياسي في النص القرآني الذي ما يزال بعض الباحثين لا يعترف به إلى الآن.

ثالثًا: من المهم الانتباه إلى المبالغات التي تفتقر إلى دليل في تأثير السياق في النصوص الدينية، ودعوى حاكميّة السياق -دون دليل- لا يمكن اعتبارها والالتفات إليها.

رابعًا: السعي لتمييز تأثير المنطق الحداثي في الخطاب الإسلامي المعاصر؛ فقد انعكست هيمنة منطق الحداثة على كثير من التصوّرات الإسلامية المعاصرة، في مختلف المجالات المعرفية.

المراجع

أرسطو (2009). **السياسة**، ترجمة: أحمد لطفي السيّد، بيروت: منشورات الجمل.

ابن إسحاق، محمّد (1978). **سيرة ابن إسحاق**، تحقيق: سهيل زكار، بيروت: دار الفكر.

الأشعري، أبو الحسن (1980). **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلّين**، اعتناء: هلموت ريتر، ط3، ألمانيا: دار فرانـز شتاير.

أودار، كاترين (2020). **ما الليبرالية**، ترجمة: سناء الصاروط، بيروت: المركز العربي.

الأيّوبي، نـزيه (2020). **الإسلام السياسي**، ترجمة: محمّد كمال، بيروت: مركز نماء.

باشا، أحمد شفيق (2017). **الرق في الإسلام**، ترجمة: أحمد زكي، القاهرة: نوابغ الفكر.

بشارة، عزمي (2015). **الدين والعلمانية في سياق تاريخي**، بيروت: المركز العربي.

بلاك، أنتوني (2012). **الدين والفكر السياسي في التاريخ العالمي**، ترجمة: فؤاد عبد المطّلب، الكويت: دار المعرفة.

بوبيرو، جون (2020). **العلمانية المزيّفة**، ترجمة: عبد الله المتوكّل، الكويت: دار النهوض.

تورين، ألان (2013). **ما هي الديمقراطية**، ترجمة: حسن قبيسي، ط3، بيروت: دار الساقي.

توشار، جان (2010). **تاريخ الأفكار السياسية**، ترجمة: ناجي الدراوشة، دمشق: دار التكوين.

التيجاني، عبد القادر (2017). **أصول الفكر السياسي في القرآن المكّي**، ط2، الدوحة: منتدى العلاقات العربية والدولية.

ابن تيميّة، أحمد بن عبد الحليم (2019). **الرسالة القبرصية**، تحقيق: خالد الجزمي، الدوحة: مكتبة عبد العزيز بن خالد.

ابن تيميّة، أحمد بن عبد الحليم (1425هـ). **شرح العقيدة الأصفهانية**، تحقيق: محمّد الأحمد، بيروت: المكتبة العصرية.

ابن تيميّة، أحمد بن عبد الحليم (1986). **منهاج السنّة النبوية**، تحقيق: محمّد رشاد سالم، الرياض: جامعة الإمام.

الجابري، محمّد عابد (2012). **الدين والدولة وتطبيق الشريعة**، ط4، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

الجابري، محمّد عابد (2016). **المشروع النهضوي العربي: مراجعة نقدية**، ط5، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

حبش، محمّد (2019). **النبي الديمقراطي**، بيروت: سائر المشرق.

الحمد، تركي (2001). **السياسة بين الحلال والحرام: أنتم أعلم بأمور دنياكم**، بيروت: دار الساقي.

دونر، فريد مكغرو (2019). **الروايات السردية عن الأصول الإسلامية**، ترجمة: عبد الجبّار ناجي، بيروت: المركز الأكاديمي للأبحاث.

روا، أوليفيه (2016). **الإسلام والعلمانية**، ترجمة: صالح الأشمر، بيروت: دار الساقي.

الريس، محمّد ضياء الدين (1979). **النظريّات السياسية الإسلامية**، ط6، دار التراث: القاهرة.

شميت، كارل (2018). **اللاهوت السياسي**، ترجمة: رانية الساحلي وياسر الصاروط، بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.

ضاهر، عادل (د.ت) **الأسس الفلسفية للعلمانية**، ط3، بيروت: دار الساقي.

الطبري، محمّد بن جرير (2000). **جامع البيان في تأويل القرآن**، تحقيق: أحمد شاكر، بيروت: مؤسّسة الرسالة.

العطّاس، سيّد محمّد نقيب (2000). **مداخلات فلسفية في الإسلام والعلمانية**، ترجمة: محمّد الطاهر الميساوي، عمّان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

عبد العالي، عبد القادر (2013). "المحدد الديني للحضارة والسياسات العالمية: قراءة في منظور الفاروقي للعلاقات الدولية"، **إسلامية المعرفة (مجلة الفكر الإسلامي المعاصر لاحقاً)**، س19، ع 74.

ابن عطيّة، عبد الحق بن غالب الأندلسي (1422ه). **المحرّر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمّد، بيروت: دار الكتب العلمية.

الغزّالي، أبو حامد محمّد بن محمد (2014). **التبر المسبوك في نصيحة الملوك**، تحقيق: أسعد جمعة، ط2، بيروت: دار كيرانيس.

فرغسون، نيال (2013). **الحضارة**، ترجمة: سعيد الحسنية، بيروت: شركة المطبوعات.

فرند، جوليان (2016). **جوهر السياسة**، ترجمة: فاروق الحميد، ط2، الشارقة: دار الفرقد.

القرافي، أحمد بن إدريس (2005). **الأجوبة الفاخرة**، تحقيق: مجدي الشهاوي، بيروت: عالم الكتب.

لابيدس، أيرام (2023). **الفصل بين الدين والدولة: من الإسلام المبكّر إلى الإسلام الحديث**، ترجمة: أحمد إبراهيم، القاهرة: مدارات للأبحاث والنشر.

مسلم، ابن الحجّاج القشيري (1334هـ). **صحيح مسلم**، تركيا: دار الطباعة العامرة.

المسيري، عبد الوهّاب (2002). **العلمانية الجزئيّة والعلمانية الشاملة**، القاهرة: دار الشروق.

هوبز، توماس (2011). **اللفياثان**، ترجمة: ديانا حرب، أبو ظبي: هيئة أبو ظبي للثقافة.

هيوم، ديفيد (2016). **أبحاث أخلاقية سياسية وأدبية**، ترجمة: عبد الكريم ناصيف، دمشق: دار الفرقد.

References

ʿAbd al-ʿĀlī, ʿAbd al-Qādir (2013). Al-Muḥaddid al-Dīnī lil-Haḍārah wa-al-Sīyāsāt al-ʿĀlamiyah: Qirā'ah fī Manẓūr al-Fārūqī li-al-ʿAlāqāt al-Dawliyyah .*Islāmiyyat al-Maʿrifah*) later *Majallat al-Fikr al-Islāmī al-Muʿāṣi*,(74), 19.

Aristotle (2009). *Al-Siyāsah*. (A. al-Sayyid, Translator). Beirut: Manshūrāt al-Jamal.

Ashʿarī, Abū al-Ḥasan (1980). *Maqālāt al-Islāmiyyīn wa-Ikhtilāf al-Muṣallīn.* (H. Ritter, Ed.). Germany: Dār Frānz Shtāyr.

ʿAṭṭās, Sayyid Muḥammad Naqīb (2000). *Mudākhalāt Falsafiyyah fī al-Islām wa-al-ʿAlmāniyyah*. (M. al-Maysāwī, Translator). Amman: Al-Maʿhad al-ʿĀlamī lil-Fikr al-Islāmī.

Awdār, Kātrīn (2020). *Mā al-Lībrāliyyah*. (S. al-Ṣārūṭ, Translator). Beirut: Al-Markaz al-ʿArabī.

Ayyūbī, Nazīh (2020). *Al-Islām al-Siyāsī*. (M. Kamāl, Translator). Beirut: Markaz Namā'.

Bāshā, Aḥmad Shafīq (2017). *Al-Riqq fī al-Islām*. (A. Zakī, Translator). Cairo: Nawābigh al-Fikr.

Bishārah, ʿAzmī (2015). *Al-Dīn wa-al-ʿAlmāniyyah fī Siyāq Tārīkhī*. Beirut: Al-Markaz al-ʿArabī.

Blāk, Antūnī (2012). *Al-Dīn wa-al-Fikr al-Siyāsī fī al-Tārīkh al-ʿĀlamī*. (F. ʿAbd al-Muṭṭalib, Translator). Al-Kuwait: Dār al-Maʿrifah.

Bwbyrw, Jūn (2020). *Al-ʿAlmāniyyah al-Muzayiffah*. (ʿA. al-Mutawakkil, Translator). Al-Kuwait: Dār al-Nuhūḍ.

Downer, Farīd (2019). *Al-Riwāyāt al-Sardīyah ʿan al-Uṣūl al-Islāmiyyah*. ʿA. Nājī, Translator). Beirut: Al-Markaz al-Akādīmī lil-Abḥāth.

Ferand, Julian (2016). *Jawhar al-Siyāsah* (2nd ed.). (F. al-Ḥamīd, Translator). Al-Shāriqah: Dār al-Farqad.

Fraghsūn, Nayyāl (2013). *Al-Ḥaḍārah*. (S. al-Ḥasaniyyah, Translator). Beirut: Sharikat al-Maṭbūʿāt.

Ghazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad ibn Muḥammad (2014). *Al-Tibr al-Masbūk fī Naṣīḥat al-Mulūk*. (A. Jumʿah, Ed.). Beirut: Dār Kīrānīs.

Ḥabash, Muḥammad (2019). *Al-Nabī al-Dīmuqrāṭī*. Beirut: Sā'ir al-Mashriq.

Ḥājj, ʿAbd al-Raḥmān (2011). *Al-Khiṭāb al-Siyāsī fī al-Qur'ān*. Beirut: Al-Shabakah al-ʿArabiyyah lil-Abḥāth wa-al-Nashr.

Ḥamad, Turkī (2001). *Al-Siyāsah bayna al-Ḥalāl wa-al-Ḥarām: Antum Aʿlam bi-Umūr Dunyākum*. Beirut: Dār al-Sāqī.

Hobbes, Thomas (2011). *Al-Lafyāthān* (D. Ḥarb, Translator). Abu Dhabi: Hay'at Abu Dhabi lil-Thaqāfah.

Hume, David (2016). *Abḥāth Akhlāqiyyah Siyāsiyyah wa-Adabiyyah* (ʿA. Nāṣīf, Translator). Damascus: Dār al-Farqad.

Ibn ʿAṭīyah, ʿAbd al-Ḥaqq ibn Ghālib al-Andalusī (1422 AH). *Al-Muḥarrir al-Wajīz fī Tafsīr al-Kitāb al-ʿAzīz*. (ʿA. ʿAbd al-Shāfī Muḥammad, Ed.). Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

Ibn Isḥāq, Muḥammad (1978). *Sīrat Ibn Isḥāq*. (S. Zakkār, Ed.). Beirut: Dār al-Fikr.

Ibn Taymiyyah, Aḥmad ibn ʻAbd al-Ḥalīm (1425 AH). *Sharḥ al-ʿAqīdah al-Aṣfahāniyyah*. (M. al-Aḥmad, Ed.). Beirut: al-Maktabah al-ʿAṣriyyah.

Ibn Taymiyyah, Aḥmad ibn ʿAbd al-Ḥalīm (1986). *Minhāj al-Sunnah al-Nabawiyyah*. (M. Rashād Sālim, Ed.). Riyad: Jāmiʿat al-Imām.

Ibn Taymiyyah, Aḥmad ibn ʿAbd al-Ḥalīm (2019). *Al-Risālah al-Qubruṣiyyah*. (K. al-Jazmī, Ed.). Doha: Maktabat ʿAbd al-ʿAzīz ibn Khālid.

Jābirī, Muḥammad ʿĀbid (2012). *Al-Dīn wa-al-Dawlah wa-Taṭbīq al-Sharīʿah*. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-ʿArabiyyah.

Jābirī, Muḥammad ʿĀbid (2016). *Al-Mashrūʿ al-Nahḍawī al-ʿArabī: Murājaʿat Naqdiyyah*. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-ʿArabiyyah.

Lābīdas, Ayrām (2023). Al-Faṣl bayna al-Dīn wa-al-Dawlah: Min al-Islām al-Mubakkir ilá al-Islām al-Ḥadīth. (A. Ibrāhīm, Translator). Cairo: Madārāt lil-Abḥāth wa-al-Nashr.

Misīrī, ʿAbd al-Wahhāb (2002). *Al-ʿAlmāniyyah al-Juz'iyyah wa-al-ʿAlmāniyyah al-Shāmilah*. Cairo: Dār al-Shurūq.

Muslim, Ibn al-Ḥajjāj al-Qushayrī, (1334 AH). *Ṣaḥīḥ Muslim*. Turkey: Dār al-Ṭibāʿah al-ʿĀmirah.

Qarāfī, Aḥmad ibn Idrīs (2005). *Al-Ajwibah al-Fākhirah*. (M. al-Shahāwī, Ed.). Beirut: ʿĀlam al-Kutub.

Rawwā, Ūlīfīh (2016). *Al-Islām wa-al-ʿAlmāniyyah*. (Ṣ. al-Shammari, Translator). Beirut: Dār al-Sāqī.

Rayyis, Muḥammad Ḍiyā' al-Dīn (1979). *Al-Naẓariyyāt al-Siyāsiyyah al-Islāmiyyah*. Cairo: Dār al-Turāth.

Schmīdt, Cārl (2018). *Al-Lāhūt al-Siyāsī*. (R. al-Sāḥilī, Translator). Beirut: Al-Markaz al-ʿArabī lil-Abḥāth wa-Dirāsat al-Siyāsāt.

Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr (2000). *Jāmiʿ al-Bayān fī Ta'wīl al-Qur'ān*. (A. Shākir, Ed.). Beirut: Mu'assasat al-Risālah.

Tūrīn, Alān (2013). *Mā Hiya al-Dīmuqrāṭiyyah*. (Ḥ. Qubaysī, Translator). Beirut: Dār al-Sāqī.

Tushar, Jane (2010). *Tārīkh al-Afkār al-Siyāsiyyah*. (N. al-Darāwishah, Translator). Damascus: Dār al-Takwīn.

Ẓāhir, ʿĀdil. *Al-Usus al-Falsafiyyah lil-ʿAlmāniyyah*. Beirut: Dār al-Sāqī.

The Political Dimension Across Islamic and Christian Scriptures: A Comparative Textual Study

Naif Nahar al-Shammari*

Abstract

This article investigates the nature of political presence in the Islamic and Christian traditions, drawing on their respective foundational texts (or scriptures). The study initially examines the Christian stance on politics, demonstrating that the texts of the Gospels and the Epistles of Paul explicitly negate the interrelation between the political and the religious, consistent with the clear mandate to separate the kingdoms of Heaven and Earth. The analysis asserts that these texts, which advocate for the separation of the sacred and the secular, were not contingent upon the specific political context in which Christianity emerged but represent an intrinsic, deliberate theological position.

The article then transitions to establishing the Islamic position, which stands in contrast to the Christian viewpoint. Islamic scripture encompasses a broad political presence, addressing both international relations—including matters of war and peace—and internal politics, with principles pertaining to governance. In this context, the article introduces specific Quranic textual models that address political subjects.

The study concludes by addressing attempts to deny the inherent politico-religious relationship in Islam itself. These attempts draw on certain Islamic texts, such as the saying "You are more knowledgeable in the affairs of your world" (أَنْتُمْ أَعْلَمُ بِأُمُورِ دُنْيَاكُمْ), and by analogizing Islam to Christianity (i.e., attempting to impose the Christian model of separation). The study utilizes analytical and comparative methodologies in its examination of the focal texts.

Keywords: Islam, Christianity, Politics, Religious Text, Scripture.

* Dr. Naif Nahar Al-Shammari holds a PhD in Islamic Banking and Political Science from the International Islamic University Malaysia. He is the former Director of the Ibn Khaldun Center for Humanities and Social Sciences at Qatar University and currently serves as an Associate Professor in the Department of Fiqh and Usul at Qatar University. **Email:** n.alshamari@qu.edu.qa, https://orcid.org/0009-0001-7157-5296

Received: February 21, 2024. **Accepted for publication:** November 5, 2024.

To cite this article: Al-Shammari, N. N. (2025). The Political Dimension Across Islamic and Christian Scriptures: A Comparative Textual Study. *Contemporary Islamic Thought Journal* (formerly *Islamiyyat al-Ma'rifah*), 31(110), 11–45. https://doi.org/10.35632/citj.v31i110.9069

© 2025 International Institute of Islamic Thought. All rights reserved.